KULTURA KAO IDEOLOŠKO POPRIŠTE MODERNOG SVETSKOG SISTEMA

IMANUEL VALERŠTAJN

S engleskog preveo Aleksa Golijanin

Nije to univerzalna ljudska priroda već naša sposobnost da stvaramo kulturne realitete i da se onda ponašamo u skladu s njima.

Minc, 1988: 14

I

Kultura je možda najširi od svih pojmova koji se koriste u istorijskim društvenim naukama. Taj pojam obuhvata veoma širok raspon konotacija, što ga verovatno i čini tako složenim. Pored toga, s našom upotrebom pojma kulture povezana je jedna suštinska konfuzija, i upravo njom ću se ovde baviti.

S jedne strane, jedan od temelja na kojima je izgrađen pogled na svet društvenih nauka – i koji posebno naglašavaju antropolozi – jeste uverenje da, iako svi ljudi dele neke osobine sa svim drugim ljudima, svi ljudi dele neke druge osobine samo s nekim ljudima i svi ljudi imaju neke osobine koje su samo njihove. Drugim rečima, taj osnovni model kaže da se svaka osoba može opisati na tri načina: preko univerzalnih karakteristika vrste, preko skupa karakteristika koje određuju tu osobu kao pripadnika niza grupa i preko njenih idiosinkratskih karakteristika. Kada je reč o osobinama koje nisu ni univerzalne ni idiosinkratske, često koristimo pojam "kultura" da opišemo skup takvih osobina ili oblika ponašanja ili vrednosti ili verovanja. Ukratko, pri takvoj upotrebi, svaka "grupa" ima specifičnu "kulturu". Štaviše, svaki pojedinac je član mnogih grupa i to vrlo različitih – grupa koje se mogu klasifikovati po rodu, rasi, jeziku, klasi, nacionalnosti itd. To znači da svaki pojedinac može da učestvuje u mnogim "kulturama".

U takvoj upotrebi reči, kultura je jedan vid sažimanja svih načina na koje neka grupa razlikuje sebe od ostalih. Kultura predstavlja sve ono što je zajedničko unutar neke grupe a što istovremeno, kako se pretpostavlja, nije zajedničko (ili barem ne u potpunosti) izvan nje. To je vrlo jasan i vrlo koristan koncept.

S druge strane, kultura označava i nešto drugo, dakle ne ukupnu specifičnost neke grupe u odnosu na druge grupe već izvesne karakteristike *unutar* grupe koje su postavljene naspram drugih karakteristika unutar iste grupe. Taj pojam koristimo kada govorimo o "visokoj"

umetnosti kao suprotnosti popularnoj ili svakodnevnoj praksi. Tim pojmom označavamo "nadgradnju" kao suprotnost "bazi"; ili "simbolično" kao suprotnost "materijalnom". Te različite binarne distinkcije nisu identične, iako se čini da sve one slede pravac starih filozofskih distinkcija između "idealnog" i "stvarnog", ili između "duha" i "tela".

Kakve god bile njihove vrline, sve te binarne distinkcije usmerene su u sasvim drugačijem strukturalnom pravcu od onog kojim ide druga upotreba pojma kulture. One ukazuju na podelu unutar grupe pre nego na njeno jedinstvo (što je, naravno, osnova za podelu između grupa). Ali, ta "zbrka" nastala zbog dva tonaliteta pojma "kulture" traje već dugo i ne može se sagledati na brzinu, posebno ako imamo u vidu to da je rasprava o kulturi uopšte, a posebno o njenoj definiciji, bila veoma intenzivna tokom XIX i XX veka.

Zato je najsigurnije pretpostaviti da su dugotrajne intelektualne konfuzije oko tog pojma bile svesne i da činjenica postojanja konfuzije treba da nam posluži kao polazna tačka. Pošto se ta široka rasprava najvećim delom vodila u granicama jednog istorijskog sistema, kapitalističke svetske ekonomije, možda treba poći od toga da su i sama rasprava i pojmovna zbrka posledice istorijskog razvoja tog sistema i da odslikavaju njegovu pokretačku logiku.

Filozofske distinkcije između "idealnog" i "stvarnog" i između "duha" i "tela" veoma su stare i iz njih su nastale, najšire gledano, dve perspektive, barem u kontekstu takozvane zapadne filozofije. Oni koji su zastupali primat "idealnog" ili "duhovnog" nastojali su da dokažu da ta distinkcija ukazuje na ontološku stvarnost i da je "idealno" ili "duhovno" važnije ili plemenitije ili na neki drugi način vrednije od "stvarnog" ili "telesnog". Međutim, oni koji su zastupali primat "stvarnog" ili "telesnog" nisu zauzimali obrnuto stanovište. Umesto toga, oni su tvrdili da "idealno" ili "duhovno" nisu posebne esencije već pre društveni izumi i da zapravo postoji samo ono "stvarno" ili "telesno". Ukratko, nastojali su da dokažu da su sami pojmovi "idealnog" ili "duhovnog" ideološka oruđa kontrole sračunata da maskiraju pravu egzistencijalnu situaciju.

Zato ćemo definisati kulturu kao skup karakteristika koji jednu grupu razlikuje od drugih (koncept 1) i kao skup fenomena drugačiji (ili "viši") od drugih skupova fenomena unutar iste grupe (koncept 2). U vezi s konceptom 1 postoji jedan veliki problem: ko ili šta poseduje tako shvaćenu kulturu? Izgleda da su to "grupe". Ali, ako u našem naučnom rečniku "kultura" ima najšire i najkonfuznije značenje, pojam "grupe" ima najproizvoljnije značenje. "Grupa", kao taksonomski pojam, može da bude bilo šta što bilo ko definiše kao "grupu". Ako sledimo *ultima ratio* tog pojma, postoje, naravno, "grupe" ljudi određene visine ili onih sa određenom bojom kose. Ali, može li se za takve "grupe" reći da imaju "kulturu"? Malo ko bi tako nešto tvrdio. Očigledno je da samo određene "grupe" imaju i "kulturu".

Ovu vežbu možemo da započnemo i iz drugog pravca. Kojim "grupama" (u okviru koncepta 1) obično pripisujemo "kulturu"? Često se kaže da nacije imaju nacionalne kulture. Često se kaže i da "plemena" i/ ili "etničke grupe" imaju "kulturu". Nije neobičajeno čitati o "kulturi urbanih intelektualaca" ili "gradske

sirotinje". Nešto ređe, ali ipak često, možemo da čitamo o "kulturi komunista" ili "verskih fundamentalista". Tim "grupama" za koje se kaže da imaju "kulturu" (koncept 1) zajednički su, izgleda, neka vrsta samosvesti (pa otud i svest o granicama), neki obrasci socijalizacije udruženi sa sistemom za "jačanje" sopstvenih vrednosti ili propisanih oblika ponašanja i neka vrsta organizacije. Organizacija može da bude potpuno formalizovana, kao u slučaju nacionalne države, ili sasvim posredna, kao u slučaju zajedničkih glasila, magazina i možda dobrovoljnih udruženja koja deluju kao komunikacione mreže između "urbanih intelektualaca".

Ipak, čim sam postavio pitanje ko ili šta ima kulturu, postalo je jasno da smo stupili na klizav teren. Šta je dokaz da bilo koja od tih grupa zaista ima kulturu? Odgovor sigurno nije to da se svi "članovi" bilo koje od tih grupa ponašaju slično jedni drugima i drugačije od svih ostalih. Najviše što možemo da tvrdimo jeste da postoji značajan, statitistički dokaziv odnos između "članstva" u grupi i određenog ponašanja ili vrednosnih izbora ili bilo čega drugog.

Pored toga, ako nastavimo u istom pravcu, jasno je da će naši statistički nalazi stalno (i verovatno znatno) varirati tokom vremena. Drugim rečima, ponašanje ili vrednosni izbori ili bilo šta drugo čime neko definiše kulturu jesu fenomeni koji se stalno razvijaju, makar veoma sporo ili samo u nekim aspektima (na primer, način ishrane).

Ipak, s druge strane, nesporno je da se ljudi iz različitih delova sveta ili iz različitih epoha ili iz različitih verskih i jezičkih zajednica zaista ponašaju različito i da se to u određenoj meri može specifikovati i prilično lako primetiti. Na primer, svako ko putuje od Norveške do Španije primetiće da se u te dve zemlje razlikuje vreme "večere", vreme kad su restorani najposećeniji. Svako ko putuje iz Francuske u SAD primetiće veliku razliku u tome koliko se često stranci pozivaju u goste. Dužina ženskih suknji u Brazilu i Iranu se drastično razlikuje. I tako redom. Ovde samo navodim elemente takozvanog svakodnevnog ponašanja. Tamo gde otvaram pitanja koja su u većoj meri metafizička biće lako, kao što je opštepoznato, utvrditi grupne razlike.

Dakle, s jedne strane, razlike su očigledne – to je ono o čemu govori prvo shvatanje kulture. A ipak, izuzetno je teško utvrditi stepen u kojem je ponašanje jedne grupe uniformno. Kada Minc kaže da mi "imamo sposobnost da stvaramo kulturne realitete i da se onda ponašamo u skladu s njima", ostaje mi samo da se složim s njim. Ali, odmah počinjem da se pitam ko smo to "mi" koji imamo tu sposobnost? U toj tački postajem skeptičan u pogledu operacionalizacije koncepta kulture (koncepta 1) na način koji bi nam omogućio da iznosimo tvrdnje drugačije od trivijalnih. Antropolozi, ili barem neki među njima, ubedljivo su pokazali da se koncept "ljudske prirode" ne može upotrebiti za izvođenje smislenih trvdnji o stvarnoj društvenoj situaciji. Ali, zar to isto ne važi i za ono što su antropolozi predlagali kao zamenu za pojam kulture?

To je moja polazna tačka. Izgleda da nam kultura (koncept 1) ne dopušta da odmaknemo daleko na putu istorijske analize. S druge strane, kultura (koncept 2) podleže sumnji kao ideološko pokriće za ostvarenje interesa nekih osoba (očigledno iz viših slojeva) unutar svake

date "grupe" ili "društvenog sistema" na štetu interesa drugih osoba iz iste grupe. Ako u samoj distinkciji između "idealnog" i "stvarnog", "duha" i "tela" treba zaista videti ideološko oruđe kontrole, onda je konfuzija povezana sa upotrebom pojma kulture logična posledica jer očigledno doprinosi prikrivanju stvarne egzistencijalne situacije. Zato ću pokušati da pratim stvarni razvoj pojma "kulture" tokom vremena (u svakoj ili u obe upotrebe) unutar istorijskog sistema koji je iznedrio tako široku i zbunjujuću upotrebu tog pojma – unutar modernog svetskog sistema, to jest, kapitalističke svetske ekonomije.

II

Počnimo pregledom nekih realiteta evolucije tog istorijskog sistema jer su oni uticali na način "teoretisanja" njegovih učesnika. Drugim rečima, zanima me stepen u kojem je taj istorijski sistem postao svestan sebe i počeo da razvija intelektualne i/ili ideološke okvire koji su ga opravdavali, podsticali njegov dalji razvoj i tako pomagali njegovu reprodukciju. Navešću šest takvih realiteta sa implikacijama po teorijske fomulacije koje su prodrle u sistem.

1. Kapitalistička svetska ekonomija stvorena je spajanjem geografski raširenog skupa proizvodnih procesa. To je ono što nazivamo uspostavljanjem jedinstvene "podele rada". Naravno, svi istorijski sistemi počivaju na podeli rada, ali ni u jednom ona nije tako složena, rasprostranjena, detaljna i povezna kao u kapitalističkoj svetskoj ekonomiji. Ali, politički okvir u kojem se ta podela rada razvija nije svetska imperija već međudržavni sistem, i sam proizvod istorijskog razvoja tog sistema. Taj međudržavni sistem se sastoji od niza takozvanih suverenih država – on ih zapravo stvara i daje im legitimitet – čije su glavne crte teritorijalna celovitost, homogenost njihovih pripadnika i ograničenja nametnuta samim međudržavnim sistemom. To nije pravi među-državni sistem već sistem sačinjen od odvojenih država koje kontrolišu sredstva prinude. Ali, ta kontrola se teorijski isključuje sa internom jurisdikcijom svake od njih. Iako je takva totalna kontrola zapravo mit, državno predupređivanje nasilja je barem masivno, iako nikad nije ekskluzivno.

Takva organizacija društvenog života u kojoj su glavni "ekonomski" pritisci "internacionalni" (loš, ali opšteprihvaćen izraz), a glavni "politički" pritisci "nacionalni", ukazuje na prvu protivrečnost u načinu na koji njeni učesnici mogu da objašnjavaju i opravdavaju njeno delovanje. Kako objasniti i opravdati takvu organizacju u internacionalnom i, istovremeno, u nacionalnom smislu?

2. Kapitalistička svetska ekonomija, kao i većina istorijskih sistema (ili možda kao svi oni), funkcioniše na osnovu obrasca cikličnih ritmova. Najočigledniji i možda najvažniji od tih ritmova je naizgled pravilan proces ekspanzije i kontrakcije svetske ekonomije kao celine. Do sada se pokazalo da ti ciklusi traju pedeset do šezdeset godina i da imaju dve faze.

Funkcionisanje tog ciklusa (koji neki nazivaju "dugim talasima", a neki Kondratijevljevim ciklusima (Kondratieff)) jeste složen proces koji ovde neću razmatrati (videti, na primer, Wallerstien, 1982). Međutim, deo tog procesa je to što kapitalistička svetska ekonomi-

ja periodično pokazuje potrebu za geografskim širenjem sistema kao celine, stvarajući tako nove tačke proizvodnje koje učestvuju u njenoj aksijalnoj podeli rada. Tokom 400 godina sukcesivne ekspanzije preobrazile su kapitalističku svetsku ekonomiju iz sistema primarno lociranog u Evropi u sistem koji pokriva celu planetu.

Sukcesivne ekspanzije jesu svestan proces koji se služi vojnim, političkim i ekonomskim pritiscima raznih vrsta i koji, naravno, obuhvata i savladavanje političkih otpora u zonama u kojima se događa. Taj drugi proces, takođe veoma složen, nazivamo "inkorporacijom" (videti Hopkins and Wallerstien, 1987). On ukazuje na drugu protivrečnost s kojom se suočilo stanovništvo svake sukcesivno inkorporirane zone. Da li na preobražaj koji se dogodio u tim zonama treba gledati kao na transformaciju lokalne i tradicionale "kulture" u modernu svetsku "kulturu" ili su te populacije bile prosto izložene pritisku da odustanu od svojih "kultura" i usvoje kulturu zapadne imperijalističke sile ili sila? Da li je tu reč o modernizaciji ili o vesternizaciji?

3. Kapitalizam je sistem zasnovan na beskonačnoj akumulaciji kapitala. On je zato sistem koji iziskuje maksimalno prisvajanje viška vrednosti. Postoje dva načina da se poveća prisvajanje viška vrednosti. Jedan je da radnici rade više i efikasnije i tako ostvaruju veći prihod uz istu količinu ulaganja (ako se ne računa ulaganje ljudskog radnog vremena). Drugi način je da se direktnim proizvođačima vrati manji deo proizvedene vrednosti. Ukratko, kapitalizam po definiciji podrazumeva pritisak na sve direktne proizvođače da rade više i da budu manje plaćeni.

Taj zahtev se stalno sudara s logikom individualne potrage za ostvarenjem sopstvenih interesa. Najočigledniji podsticaj za povećanje rada je veća nadoknada. Umesto veće nadoknade može da posluži i prinuda, ali prinuda takođe ima svoju cenu i njena upotreba smanjuje višak vrednosti. Iz toga sledi da je bez neke druge, makar delimične, zamene za nadoknadu i strah kao radne motive, veoma teško istovremeno ostvariti dvostruki cilj, veći rad i niže nadnice. Kako se može razmišljati o tom sistemu tako da se postigne taj cilj?

4. Kapitalizam kao sistem zahteva kretanje i – barem formalnu – promenu. Maksimalna akumulacija kapitala zahteva ne samo cirkulaciju robe i kapitala već i cirkulaciju radne snage. Pored toga, kapitalizam zahteva stalni razvoj organizacije proizvodnje kako u pogledu prirode vodećih sektora tako i u pogledu mesta proizvodnje. Te pojave obično analiziramo na dva načina – kao ekonomsku inovaciju i kao uspon i opadanje nacija.

Jedna od glavnih posledica te stvarnosti jeste ogroman naglasak koji moderni svetski sistem stavlja na dobre strane "noviteta". Nijedan prethodni istorijski sistem nije počivao na teoriji progresa, tačnije na teoriji nužnog progresa. Ali, naglašavanje noviteta i njihovo stalno sprovođenje (makar formalno) otvorilo je pitanje legitimnosti – legitimnosti istorijskog sistema uopšte; legitimnosti njegovih ključnih političkih institucija, pre svega raznih suverenih država. Od Bodina do Vebera i Mao Ce Tunga neprestano se raspravljalo o pitanju legitimnosti koje je smatrano krajnje zamršenim. To je izuzetno složeno pitanje zato što samo zalaganje

za vrline noviteta podriva mukotrpno stečen legitimitet svakog autoriteta.

5. Kapitalistički sistem je polarizujući sistem, kako u svom načinu nagrađivanja, tako i u tome što sve više primorava pojedince da igraju društveno polarizovane uloge. Ali, to je i sistem koji se stalno širi i u kojem zato svi apsolutni parametri poprimaju oblik pravolinijskih vremenskih projekcija. Od svog početka, kapitalistička svetska ekonomija povećavala je proizvodnu aktivnost, proizvodila sve više "vrednosti", obuhvatala sve veću populaciju i donosila sve više inovacija. Dakle, imala je sve više spoljnih znakova bogatstva.

A ipak, ako je kapitalistička svetska ekonomija oduvek bila polarizujući sistem, onda mora biti istina i to da sve veće bogatstvo odlazi malom delu svetske populacije. Možda bi se čak moglo reći da stvarna potrošnja po glavi stanovnika na svetskom nivou ne ide u korak s tim procesom. Na primer, očigledno je da ima manje fizičkog prostora po glavi stanovnika, ili manje drveća nego pre 400 godina. Šta to znači u svetlosti neuhvatljivog, ali vrlo stvarnog fenomena zvanog "kvalitet života"?

Dakle, trebalo bi se pozabaviti protivrečnošću između "progresa" i pogoršavanja stanja, između vidljivog uvećavanja bogatstva i vrlo realnog siromašenja. Jedini način da se ublaži gnev koji takvo stanje izaziva mogao bi biti poricanje, ali kako se mogu poreći pojave koje su tako javne i čiji je javni karakter zapravo jedan od sastavnih elemenata sistema? Drugim rečima, beskonačna akumulacija kapitala zahteva, kao jedan od svojih mehanizama, kolektivnu orijentaciju ka potrošnji.

6. Konačno, kapitalistički svetski sistem je istorijski sistem. Kao takav, on ima svoj životni ciklus i mora u nekoj tački prestati da funkcioniše usled nagomilanih posledica svojih parališućih protivrečnosti. Ali, to je i sistem koji počiva na posebnoj logici, to jest, na neprestanoj akumulaciji kapitala. Zato takav sistem mora da propoveda mogućnost neograničene ekspanzije.

Neograničena ekspanzija može izgledati euforično, kao slika nekog ko pokušava da dosegne nebesa, ili katastrofalno, kao slika nekog ko se sunovraćuje u bezdan. Obe te slike na neki način ograničavaju delovanje jer stvaraju utisak da pojedinac ne može bitno da utiče na postojeći obrazac. Međutim, stvarnost sveta je mnogo složenija i uzburkanija, ali i mnogo podložnija ljudskoj volji.

Dok se kreću ka svojoj prirodnoj smrti, sistemi se nalaze u "tranziciji" ka neizvesnoj budućnosti. Ta neizvesnost na jednom planu oslobađa, ali na drugom blokira. Tako se suočavamo s pitanjem: kako da razmišljamo o takvoj transformaciji – da li da poričemo proces "smrti" sistema ili, naprotiv, da pozdravljamo proces njegovog "rođenja"?

III

"Kultura", kao idejni sistem kapitalističke svetske ekonomije rezultat je naših kolektivnih istorijskih pokušaja da izađemo na kraj s protivrečnostima, dvosmislenostima i složenostima društveno-političke stvarnosti tog posebnog sistema. To smo, s jedne strane, pokušali kroz stvaranje koncepta "kulture" (koncept 1) kao potvrđivanja nepromenljivih realiteta u svetu koji se neprestano menja. S druge strane, to smo pokušali stvarajući koncept kulture

(koncept 2) kao opravdanja za sve nejednakosti sistema, kao nastojanja da te nejednakosti sačuvamo u svetu kojem neprestano prete promene.

Postavlja se pitanje kako je to urađeno? Iz toga što su interesi očigledno suštinski različiti sledi da takve konstrukcije "kulture" teško mogu biti neutralne. Zato sama konstrukcija kulture postaje poprište, ključno ideološko poprište za suprotstavljene interese unutar ovog istorijskog sistema.

Suština ove debate se, rekao bih, vrti oko načina na koje se manipuliše pretpostavljenim suprotnostima između jedinstva i različitosti, opšteg i posebnog, čovečanstva i rase, sveta i nacije, osobe i muškarca/žene. Prethodno sam pokušao da dokažem da dve glavne ideološke doktrine koje su se razvile tokom istorije kapitalističke svetske ekonomije – univerzalizam s jedne, i rasizam i seksizam s druge strane – nisu suprotne već čine simbiotički par. Tvrdio sam da je njihovo "dobro doziranje" omogućilo funkcionisanje sistema koji onda poprima oblik neprekidne ideološke cik-cak linije (Wallerstein, 1988).

Upravo ta cik-cak linija leži u osnovi svesnih konfuzija sadržanih u dve upotrebe koncepta "kulture". Sada bih hteo da ilustrujem to pitanje kroz analizu nekih zapažanja Reksa Netlforda, političkog intelektualca s Jamajke, iz govora koji je održao 1983. godine na političkom skupu partije koja sebe naziva Narodnom nacionalnom partijom. Sam govor je u štampanom obliku dobio naslov "Izgradnja nacije, oblikovanje društva". Netlford je hteo da naglasi značaj "osećaja za istoriju" u izgradnji nacije, nasuprot onima koji "podučavaju naše mlade da oni nemaju istoriju vrednu izučavanja već samo budućnost... koju treba da osvoje". Evo odlomka iz Netlfordovog govora:

> 'Crno' u istoriji Amerike ne znači samo boju kože. Ono označava kulturu – kulturu istkanu iz susreta miliona zapadnih Afrikanaca dovedenih kao roblje i miliona Evropljana koji su došli kao gospodari, doseljenici ili najamni radnici. Suština pravog domorodačkog života na Jamajci i na Karibima bila je iskovana kroz najranije napore crne većine da izađe na kraj s novim okruženjem i da preživi. To je bila fundamentalna, elementarna borba, a upravo njoj se osporava odgovarajuće mesto u ekonomskom, društvenom i kulturnom etosu ovog društva. U izvesnom smislu, *rascrnjavanje* tog etosa, uporni prezir zvaničnih i koktelskih krugova prema plodovima rada našeg naroda i licemerno zatvaranje očiju uneli su i u naš nacionalni moto oni koji radije naglašavaju reč "mnogi" jer za njih "jedan" može označavati većinu: "Od mnogih jedan narod" postaje "od mnogih jedan". Tako je naša zemlja ostala pluralistička i podeljena, s marginalizovanom većinom koja je i dalje marginalna i privilegovanom nekolicinom (s mnogo "nagorelih" među njima) koja drži svu ekonomsku, društvenu i kulturnu vlast u zemlji.
>
> Prava istina je da su naši ljudi mnogo bolji nego što se nama sviđa da mislimo: nismo toliko sirovi da bismo bili rasisti, ali ni toliko glupi da ne bismo bili rasno svesni. Na tom delikatnom balansiranju osećanja počiva neobična prefinjenost najvećeg dela naše populacije. Upravo ta prefinjenost je

ono što ne razumeju naše vođe, ali ni oni spolja koji kažu da žele da nam pomognu. Naš narod, koji je prošao kroz vekove borbe, zna da "cilj danas nije samo oslobođenje od stranog tlačenja" (s kojim ionako možemo da izađemo na kraj na svoj primitivni način) već stvaranje društveno-ekonomskih i političkih okvira koji će biti u skladu sa najuzvišenijim vrednostima ljudske ličnosti. Veoma smo osetljivi kad je reč o našoj ličnosti, o našem ličnom priznanju i statusu, i s podozrenjem gledamo na bilo koju klasu ljudi u našoj naciji ili izvan nje koja bi se složila s nekadašnjom uticajnom predvodnicom privatnog sektora Jamajke, koja je, kritikujući politiku izvesnog režima iz nedavne prošlosti, izjavila sedamdesetih godina da je 'naša bogata kultura redukovana i sužena da bi se uklopila u uzak koncept bodre crnačke kulture'. Ona je to izjavila u zemlji u kojoj ogromna većina beznadežno pripada upravo toj 'kulturi'. Sve što odražava sliku te većine jeste 'svođenje' i 'sužavanje'! Nikad nećemo oblikovati društvo ili izgraditi naciju s takvim stavovima, posebno ako ih zastupaju ljudi iz struktura vlasti; zato pozivam sve učesnike ovog foruma da ozbiljno razmisle o tim stvarima. (Netlford, 1986: 9-10)

Primećujemo da definicija kulture zauzima središnje mesto u ovoj analizi. Netlford želi da izgradi i oblikuje entitet koji naziva nacijom ili društvom. To je, naravno, standardni jezik koji se, izgleda, odnosi na kulturu (koncept 1), na upotrebu koja opravdano naglašava ono što sve ljude Jamajke čini sličnim. Ali, Netlford nastavlja tako što primećuje da drugi ljudi, "koji se sreću u strukturama vlasti" te iste Jamajke, takođe tvrde kako žele da postignu isto.

Izgleda da dve grupe koriste nacionalni moto "od mnogih jedan narod" na potpuno suprotne načine. Oni koje Netlford naziva "privilegovanom nekolicinom" naglašavaju "pluralizam" unutar nacije i jedinstvo u odnosu na spoljni svet ("oslobođenje od stranog tlačenja"). Netlford tvrdi da to stanovište potpuno zanemaruje "crnu većinu" koja je "marginalizovana" i koja teži "stvaranju društveno-ekonomskih i političkih okvira koji će biti u skladu s najuzvišenijim vrednostima ljudske ličnosti" (što očigledno podrazumeva veću ekonomsku i društvenu jednakost).

Kako ta privilegovana nekolicina pokušava da ostvari svoje ciljeve? Tako što pokušava da "rascrni etos", tako što licemerno naglašava reč "mnogi" iz nacionalnog motoa, tako što ne podučava o jednoj činjenici (ne samo iz istorije Jamajke već i iz istorije cele Amerike, pa dakle i svetskog sistema). To je činjenica da su "milioni zapadnih Afrikanaca (bili) dovedeni kao roblje" dok su "milioni Evropljana... došli kao gospodari, doseljenici i najamni radnici". Istorijski susret te dve grupe "na Jamajci i na Karibima" ispleo je tkivo "pravog domorodačkog života". "Crno" je pojam nastao u tako stvorenoj kulturi, koja je "bodra" i koja ne donosi "redukciju" ili "uskost".

Tako se na kraju zapravo kaže da je tvrdnja o "crnom" kao konstitutivnom elementu nacionalne "kulture" Jamajke (koncept 1) način na koji "marginalizovana većina" može da se zaštiti od pretenzije "privilegovane nekolicine" da predstavlja "višu kulturu" (koncept 2).

Dakle, ono što izgleda kao partikularizam na planu svetskog sistema ("crno") služi kao potvrda univerzalističke teme ("visoke vrednosti ljudske ličnosti"). To je, prema Netlfordu, izraz rasne svesti, ali ne i rasizma, što zahteva "pažljivo balansiranje osećanja". Po tom složenom zaključivanju, koje meni izgleda ispravno, što više "crnog" Jamajka pokaže, to će ona pokazati više slepila za boje (ili više ljudskih vrednosti).

Da, možda je tako, reći će neko, ali gde se taj argument završava? U kojoj tački se prelazi linija između "rasne svesti" i "rasizma"? Ima toliko očiglednih slučajeva širom sveta gde je afirmacija posebne "kulture" (nacionalne) "većine" vodila ka tlačiteljskom isključivanju manjine ili manjina. Zar Bretonci nemaju "kulturne" zahteve u Francuskoj, Šveđani u Finskoj, Ainu u Japanu, Tamili u Šri Lanki, Kurdi u Turskoj, Mađari u Rumuniji?

Netlford bi – samo pretpostavljam – mogao da se složi da sve te grupe imaju legitimne "kulturne" zahteve, a da opet ostane pri tvrdnji da je istorijska situacija na Jamajci drugačija. Zašto? U suštini zato što je na Jamajci istorijski marginalizovana većina, a ne različite "manjine". Sve dok je tako, "crno" ili neki sličan partikularizam može da služi kao negacija negacije, kao što Sartr tvrdi u "Crnom Orfeju" (1949).[1]

Odlomak iz Netlfordovog govora pokazuje koliko je zamršeno klupko rasprave o kulturi u kapitalističkoj svetskoj ekonomiji, ali i koliko je načičikano bodljama, te da zato moramo da budemo veoma pažljivi u pokušaju da razumemo i vrednujemo to ideološko poprište.

IV

Sada bih se zadržao na svakoj od navedenih šest protivrečnosti kapitalističke svetske ekonomije, pokazao kako su ideologije univerzalizma i rasizma-seksizma pomogle da se sve one održe i objasnio da upravo zato u tim ideologijama treba videti simbiotički par.

1. Pošto je kapitalistička svetska ekonomija svetski sistem koji je s vremenom obuhvatio celu planetu, lako je videti da univerzalizam reflektuje taj fenomen, a to je upravo i jedno od najeksplicitnijih objašnjenja ideologa tog sistema. Danas imamo mrežu struktura Ujedinjenih nacija, zasnovanih na Opštoj deklaraciji o ljudskim pravima, koja u isto vreme afirmiše međunarodno pravo i opšte ljudske vrednosti. Imamo univerzalne mere za vreme i prostor. Imamo naučnu zajednicu koja afirmiše univerzalne zakone. Taj fenomen nije vezan samo za XX vek. Univerzalna nauka je bila proglašena još u XVI veku, a zapravo i mnogo ranije. Grocijus je pisao o "univerzalnim zakonima mora" u prvoj polovini XVII veka, i tako dalje.

Naravno, u isto vreme je formirana mreža "suverenih država" s jasnim teritorijalnim granicama i s nacionalnim zakonima, skupštinama, jezicima, pasošima, zastavama, novcem i, iznad svega, državljanima. Cela površina planete danas je podeljena na oko 150 takvih jedinica.

Tih 150 suverenih država možemo da posmatramo na dva načina. U njima možemo da vidimo veoma snažne institucije čiji je *raison d'être* ograničavanje važenja univerzalnih pravi-

1. Jean-Paul Sartre (1949: 237) naziva negroizam (negritude) "antirasističkim rasizmom".

la. U teoriji suverenitet znači pravo interne (ili ustavno uspostavljene) vlasti da u granicama zemlje odlučuje šta će da radi. Ali, naravno, tih 150 jedinica u isto vreme predstavljaju ogromnu redukciju broja političkih vlasti (da upotrebimo taj neprecizan pojam) koje su u svetu postojale od, recimo, 1450. godine. Gotovo svaka od tih 150 jedinica zauzima prostor na kojem je 1450. postojalo više od jedne političke vlasti. Tako se većina tih suverenih država suočava s pitanjem kako da istorijski tretira to "zajedništvo" nečega što su ranije bili odvojeni entiteti. Svaka od njih, bez izuzetka, to postiže na osnovu principa državljanstva, što danas obično znači da su sve osobe rođene u toj državi (uz još neke osobe) njeni državljani i da svi ti državljani imaju ista prava. (Najozloglašeniji primer, Južna Afrika, koja kao država ne priznaje legitimitet te teorije državljanstva, zbog toga se smatra za svetski skandal.) Svaka država je proglasila univerzalnost ravnopravnosti svojih državljana i gotovo sve države prihvataju taj princip kao univerzalni moralni zakon.

Mogli bismo da kažemo da je princip univerzalizma, kako na svetskom planu tako i unutar svake suverene države koja čini međudržavni sistem, licemeran. Ali, to je zato što, uporedo s prinicipom univerzalizma, u stvarnosti imamo hijerarhiju država unutar međudržavnog sistema i hijerahiju državljana u svakoj suverenoj državi. Tako, s jedne strane, taj princip služi kao umirujuće sredstvo i varka, a s druge kao politička protivteža koju slabi mogu da koriste – i koriste je – u borbi s jačima.

Ali, rasizam-seksizam kao ideologija služi i održavanju protivrečnosti ugrađenih u stvaranje suverenih država u okviru međudržavnog sistema koji uključuje jedinstvenu podelu rada. Naime, rasizam-seksizam je to što daje legitimitet stvarnim nejednakostima, uvek prisutnim (mada neprestano promenljivim) hijerarhijama, kako u okviru svetskog sistema u celini tako i unutar svake suverene države. Znamo da su tokom istorije svetskog sistema obojeni bili podvrgnuti formalnoj kolonizaciji, kao i ropskom radu. Znamo da postoje i mnogi oblici formalne diskriminacije u pogledu kretanja ljudi. A znamo i da se te pojave opravdavaju rasističkim teorijama, ponekad uz pomoć pseudonauke (izvrgavajući tako ruglu ideologiju univerzalizma), a ponekad uz pomoć neskrivenih predrasuda, kao u pričama o Žutoj najezdi koja je bila veoma raširena u Belim oblastima sveta početkom XX veka.

Na nivou države, fenomen opravdavanja unutrašnje političke, ekonomske i društvene hijerarhije rasizmom toliko je poznat da je ovde jedva vredan pomena. Ukazaću samo na dve stvari. Tamo gde unutrašnje hijerarhije ne mogu da se uspostave na osnovu boje kože, one se uvek mogu zasnovati na bilo kojoj drugoj posebnosti, kao na primer u Severnoj Irskoj. Drugo, rasistička ideologija svuda poprima isti oblik – u svim državama pojedinačno i u međudržavnom sistemu kao celini. Uvek se tvrdi da je jedna grupa genetski ili "kulturno" (koncept 2, imajte u vidu) inferiornija od druge na način koji toj grupi ne dopušta da obavlja zadatke tako dobro kao navodno superiornija grupa. Za takvo stanje se tvrdi ili da je večno ili da će trajati veoma dugo (što podrazumeva dugotrajan edukativni proces koji opet odlaže primenu univerzalističke doktrine).

Kao što svi znamo, rasizam se koristi za opravdavanje svih tih hijerarhija. Ali, šta je sa

seksizmom? Da, isto važi i za seksizam, i to na dva načina. Prvo, analiza rasističke terminologije pokazuje da je ona uvek umotana u seksistički jezik. Superiorna rasa se smatra za muževniju, a inferiona za ženstveniju. Izgleda da je seksizam zapravo ukorenjen još dublje nego rasizam. Čisto rasistička ideologija ponekad može i da zakaže, ali ideolozi uvek mogu da artikulišu svoj ključni argument dodavanjem seksističkih tonova. Tako možemo da čujemo da je dominantna grupa racionalnija, disciplinovanija, vrednija, da ima veću sposobnost samokontrole, da je nezavisnija, dok je podređena grupa emocionalnija, raspusnija, lenjâ, u većoj meri sklona umetnostima, zavisnija. To je, naravno, isti onaj skup osobina na osnovu kojih seksistička ideologija pravi razliku između muškaraca i žena.

Postoji još jedan način na koji se seksizam poklapa sa rasizmom. Podređena rasna grupa, za koju se tvrdi da je raspusnija, smatra se za seksualno agresivniju (takođe i za panseksualnu). Muškarci iz podređene grupe zato predstavljaju opasnost za žene iz dominantne grupe koje, iako žene a ne muškarci, ipak imaju izraženiji smisao za samokontrolu nego muškarci iz podređene grupe. Ali, pošto su fizički slabije i pošto su žene, njima je potrebna aktivna fizička zaštita muškaraca iz dominantne grupe.

Seksistička argumentacija može čak i da se obrne, a da opet posluži kao opravdanje za postojanje svetskih hijerarhija. Naime, jedna od posledica nedavnog političkog razvoja u zemljama zapada jeste da su žene stekle više prava u raznim oblastima; činjenica da ista politička prava nisu stekle u zemljama Trećeg sveta, recimo u onim u kojima je islam jak, služi kao dodatno opravdanje rasističke ideologije. Za muslimane se tvrdi da nisu kulturno sposobni da priznaju iste univerzalne principe u muško-ženskim odnosima koji su prihvaćeni na zapadu (ili u judeo-hrišanskom svetu), iz čega sledi da su sposobni za mnoge druge stvari.

2. Primetili smo da je istorijska ekspanzija kapitalističke svetske ekonomije – prvobitno locirane u Evropi a zatim proširene na druge delove planete – stvorila protivrečnost između modernizacije i vesternizacije. Najprostiji način da se ta dilema reši bio je da se ta dva procesa vide kao identični. Sve dok se Azija ili Afrika "vesternizuju", one se "modernizuju". Drugim rečima, najlakše je tvrditi da je zapadna kultura zapravo univerzalna kultura. Ta ideologija se dugo zadržavala na tom prostom nivou, bilo u obliku hrišćanskog prozelitizma, bilo u obliku čuvene *mission civilisatrice* francuske kolonijalne imperije.

Naravno, ona je ponekad poprimala nešto prefinjeniji oblik tvrđenja da je od svih svetskih civilizacija samo zapadna bila sposobna da evoluira iz premodernog u moderni oblik. To je ono što orijentalizam, kao disciplina, na neki način jasno podrazumeva. Pod maskom legitimizacije partikularizma – gde se islam, Indija ili Kina predstavljaju kao složene, visokorazvijene kulture koje su zapadnjaci mogli da uvaže tek nakon dugog, mukotrpnog i simpatetičkog proučavanja – orijentalizam sugeriše i to da su visokoorijentalne kulture istorijski zamrznute i da ne mogu da se razvijaju, već samo mogu biti "uništene" spolja. Razne verzije antropološke teorije – potraga za izvornom kulturom pre kontakta, ali i univerzalistička distinkcija strukturalističke antropologije između hladnih

i toplih kultura – vodile su ka istim zaključcima. Zapad je stigao u modernost; ostali nisu. Dakle, neizbežan je zaključak da onaj ko želi da bude "moderan" mora u pogledu kulture biti na neki način "zapadan". Ako ne zapadne religije, trebalo je usvojiti zapadne jezike. Ako ne zapadne jezike, onda je trebalo, kao minimum, usvojiti zapadnu tehnologiju, za koju se tvrdilo da počiva na univerzalnim naučnim principima.

Ali uporedo s propovedanjem prednosti vesternizacije ili "asimilacije", ideolozi univerzalizma propovedali su i (ili su drugi propovedali i) večito postojanje i moć različitosti. Tako je univerzalistička poruka kulturne raznolikosti mogla da posluži kao opravdanje za edukaciju raznih grupa u njihovim posebnim "kulturama", pa dakle i za njihovo pripremanje za obavljanje različitih zadataka u okviru jedinstvene ekonomije. *Aparthejd* je bio ekstremna, teorijski eksplicitna verzija tog pristupa. Ali blaže, možda nedoslednije artikulisane verzije raširile su se unutar celog sistema.

Pored toga, rasizam i seksizam mogu da se pravdaju i odbijanjem vesternizacije koje može da poprimi oblik legitimnih domorodačkih ideoloških platformi (takozvani povratak tradiciji) i da uključi otvoreno rasističke i seksističke teme. U toj tački opet počinjemo da opravdavamo postojanje svetske hijerarhije. Naime, legitimno je tretirati Iran kao naciju-pariju, ne samo zato što se Iran na međunarodnom planu služi "terorizmom" već i zato što u Iranu žene moraju da nose *čador*.

3. Problem navođenja radnika da rade više, a da budu manje plaćeni nije nimalo jednostavan. On se sukobljava s ličnim interesom radnika. Dakle, pitanje glasi: da li je moguće stvoriti neku ideološku motivaciju koja će pomoći ostvarenju tog kontradiktornog cilja svetskog kapitala? Pogledajmo na koje načine univerzalizam i rasizam/seksizam mogu da služe tom cilju.

Univerzalizam može da postane motivacija za više rada utoliko što propoveda da je radna etika određujuće središte moderniteta. Oni koji su efikasni, koji se posvećuju svom poslu, oličavaju vrednost za koju se tvrdi da ima univerzalan značaj i da je društvenokorisna za sve. To važi ne samo na individualnom već i na kolektivnom planu. Državama koje zauzimaju nisko mesto u hijerarhiji svetskog sistema, i grupama na dnu hijerarhije u državama govori se da mogu da prevaziđu hendikepe svog nižeg statusa tako što će se pridružiti tom univerzalnom etosu. Postajući "konkurentni" na tržištu, pojedinci i grupe mogu da steknu ono što drugi već imaju i da se tako jednog dana s njima izjednače. Do tada nejednakost ostaje nužna.

Na taj način univerzalna radna etika opravdava sve postojeće nejednakosti pošto se njihovo istorijsko poreklo objašnjava time što različite grupe nisu u jednakoj meri prihvatile tu vrstu motivacije. Neke države su bogatije od drugih država, neke grupe su bogatije od drugih grupa; tu prednost su stekle na osnovu prethodne, jače i trajnije posvećenosti univerzalnoj radnoj etici. I obrnuto, oni siromašniji, dakle, oni manje plaćeni, sami su odgovorni za takav položaj. Tako se nejednakost prihoda ne prikazuje kao instanca rasizma-seksizma već kao instanca univerzalnog standarda za nagrađivanje efikasnosti. Oni koji imaju manje, prosto su manje zaslužili.

Reč no. 71/17, septembar 2003.

Ali rasizam i seksizam sasvim dobro upotpunjuju tu univerzalističku teoremu. Kada se institucionalizuju, rasizam i seksizam uspostavljaju visoku korelaciju između grupa nižeg statusa i nižih prihoda. Na taj način, oni na donjem kraju skale lako se uklapaju u kriterijum koji se onda može nazvati kulturnim kriterijumom (koncept 2). Kultura (koncept 2) sada postaje objašnjenje uzroka. Crnci i žene su slabije plaćeni jer manje rade, jer vrede manje. A rade manje jer postoji nešto, ako ne u njihovoj biologiji, onda u njihovoj "kulturi", što ih vezuje za vrednosti suprotne univerzalnoj radnoj etici.

Pored toga, možemo da govorimo i o ugnjetavanju unutar podređenih grupa. Sve dok kultivišu svoju posebnost kao "kulturne" grupe, što je oblik političke mobilizacije protiv neravnopravnog statusa, one socijalizuju svoje pripadnike kroz kulturne izraze koji nisu svojstveni podređenim grupama, i tako afirmišu bar neke vrednosti koje im pripisuju rasističke i seksističke teorije. A to rade, naizgled paradoksalno, pozivajući se upravo na princip jednake vrednosti svih kulturnih izraza.

4. Modernitet, kao središnja univerzalistička tema, daje prednost novom, promeni, progresu. Legitimnost vlasti je vekovima počivala na potpuno suprotnim principima drevnosti, kontinuiteta, tradicije. Premoderni modusi legitimisanja imali su izvesnu direktnost, koja više ne postoji. Politička legitimnost postaje sve nejasniji cilj u uslovima kapitalističke svetske ekonomije, ali države i dalje uporno nastoje da ga ostvare. Neki stepen legitimnosti ključni je element stabilnosti svakog režima.

Ovde nam pojam kulture (koncept 1) može biti veoma koristan. Naime, u odsustvu personalizovanog legitimiteta monarhističko-aristokratskih sistema, u kojima stvarna vlast određuje granice legitimnosti, fiktivni kolektivitet s kolektivnom dušom, hipotetična "nacija" čiji koreni sežu do pamtiveka, predstavlja čudesnu zamenu. Samo nekoliko vlada u istoriji kapitalističke svetske ekonomije nije uspelo da otkrije kohezivnu snagu patriotizma. Patriotizam je često bio pojačan ili preobražen u rasizam (u militaristički šovinizam, koji suprotstavlja državljanina i stranca ili imigranta) i u seksizam (navodna ratnička priroda muškaraca).

Ali u stvarnosti kapitalističke svetske ekonomije, s njenim pravilnim usponima i opadanjima nacija, razni oblici patriotizma teško mogu da posluže kao objašnjenje, posebno gubitnicima u cikličnim promenama. U tom slučaju, legitimnost se može obnoviti pozivanjem na univerzalne principe odgovarajuće političke i društvene promene kroz promenu državne strukture ("revolucija") koja će (ili prvi put ili ponovo) omogućiti nacionalni razvoj. Na taj način, pozivanjem na kulturu (koncept 1) napredniji elementi nacije mogu da postave državu na liniju univerzalnog progresa.

Naravno, takve "revolucije" nastoje da obnove (ili stvore) legitimnost i kroz značajnu promenu statusa države u hijerarhiji svetskog sistema. Ako u tome ne uspeju, revolucija može da uspostavi sopstvenu tradiciju i da poveže to samopotvrđivanje sa, možda revidiranom, ali i dalje fiktivnom istorijom države. Na taj način, ako je kultura (koncept 2) neefikasna ili se pokaže takvom, moguć je povratak na kulturu (koncept 1).

5. Kapitalističku svetsku ekonomiju ne odlikuje samo nejednaka distribucija nagrada. Ona je mesto sve veće polarizacije nagrađivanja tokom istorijskog vremena. Postoji, međutim, asimetrija između stanja na nivou svetske ekonomije kao celine i stanja na nivou posebnih suverenih država koje čine međudržavni sistem. U slučaju svetskog sistema, izgleda jasno da se jaz u prihodima između država s vrha i onih s dna znatno povećava s vremenom, ali iz toga ne sledi da se to događa i u svakoj državnoj strukturi. Ipak, moralna argumentacija kapitalističke svetske ekonomije, koja se koristi kao opravdanje za težak rad i niske nadnice (o čemu smo raspravljali u prethodnom odeljku) glasi da su se nejednakosti u nagrađivanju s vremenom smanjivale, i da su one prolazni i prelazni fenomeni na putu ka prosperitetnijoj i egalitarnijoj budućnosti.

Tu se još jednom suočavamo s upadljivim raskorakom između zvanične ideologije i empirijske stvarnosti. Odakle taj raskorak? Prva linija odbrane uvek je bila poricanje. Rastući životni standard je centralni mit ovog svetskog sistema. Taj mit se podržava kako aritmetičkim trikovima tako i združenim ideologijama univerzalizma i rasizma-seksizma.

Aritmetički trik je vrlo jednostavan. Na svetskom nivou trik se sastoji u tome da se pre svega govori o brojiocu i imeniocu a da se ignoriše disperzija krive. O brojiocu govorimo kada navodimo sve veći obim svetske proizvodnje, sve veću proizvedenu vrednost, ali propuštamo da to podelimo sa svetskom populacijom; ili, analiziramo kvalitet života posmatrajući neke linearne trendove ali zanemarujući neke druge. Tako merimo životni vek ili briznu putovanja, ali ne i prosečan broj radnih sati godišnje i tokom života ili ekološke uslove.

Ali, pravi trik je u tome da se uzimaju u obzir nacionalne a ne globalne mere, što podrazumeva dvostruku prevaru. Pre svega, u svetskom sistemu, obeleženom nejednakošću i polarizacijom, postoji i geografska disperzija. Zato je sasvim moguće da realni prihod, meren kao BNP po glavi stanovnika, u nekim zemljama raste a u drugim zemljama i sistemu kao celini opada. Ali, pošto su zemlje u kojima postoji rast upravo one koje se najtemeljnije istražuju, prate i mere, lako je razumeti kako se uvrežuju uprošćene i lažne generalizacije. Uz to, uprkos boljim statističkim rezultatima sistema tih zemalja, izvesno je da one ne mere adekvatno onaj deo populacije koji nema državljanstvo (a to su često ilegalni imigranti). A pošto je reč o delu populacije koji je ujedno i najsiromašniji, pristrasnost tih pokazatelja je očigledna.

Pogrešno opažanje stvarnosti je ipak samo prva linija odbrane, koja se sve teže brani. Stoga je u poslednjih pedeset godina razvijan i propagiran svetski model "razvojnosti" koji opravdava polarizaciju. Dosad ste već uočili da je obrazac ideološkog opravdavanja repetitivan. Tu je, pre svega, univerzalistička tema. Sve države mogu da se razvijaju i sve države će se razvijati. Onda nastupa rasistička tema. Neke države su se razvijile ranije i brže od drugih zato što su nešto uradile, što su se ponašale na određeni način. One su u većoj meri invididualističke, preduzimljivije, racionalnije ili na neki način "modernije". Druge države su se razvijale sporije zato što u njihovoj kulturi (koncept 1 na nivou države, koncept 2 na nivou svetskog sistema) postoji nešto što ih sprečava ili što ih je do

sada sprečavalo da postanu "moderne" kao i ostale države.

Zatim se ta klackalica ideološkog objašnjena prenosi i u hipotetičku budućnost. Pošto sve države mogu da se razvijaju, kako one nerazvijene mogu da krenu putem razvoja? Jednim delom tako što će oponašati one države koje su već na tom putu, to jest, tako što će usvojiti univerzalnu kulturu modernog sveta, uz pomoć onih naprednijih (veće prisustvo kulture, koncept 2). Ako uprkos toj pomoći ostvare mali ili nikakav napredak, onda je to zato što su "rasističke" u smislu da odbijaju univerzalne "moderne" vrednosti a to onda opravdava prezriv i pokroviteljski odnos "naprednijih" prema njima. Svaki pokušaj "naprednih" država da shvate "zaostalost" drugačije do kao svesno odbijanje da se bude "moderan" etiketira se kao glorifikacija Trećeg sveta ili obrnuti rasizam, ili kao oblik iracionalnosti. Reč je o vrlo čvrstom sistemu opravdavanja koji "okrivljuje žrtvu" i na taj način poriče stvarnost.

6. Vratimo se, konačno, na protivrečnost između bezgraničnosti i organske smrti. Svaka teorija bezgranične ekspanzije pravi je raj za kockare. U stvarnosti to naprosto nije moguće. Štaviše, iako je izgledalo da ta teorija u ograničenoj meri odgovara egzistencijalnoj stvarnosti kapitalističke svetske ekonomije kao svetskog sistema, nikad nije izgledalo da se ona uklapa u stvarnost zasebnih država. Čak i najjače i najbogatije države, zapravo *baš one*, uvek su rasle i opadale. Danas smo svedoci početka dugoročnog relativnog opadanja Sjedinjenih Država, koje su doskora bile jedina dominantna sila u svetskom sistemu.

Svetski sistem kao celina mora da se suoči s problemom svog postepenog nestanka ili opadanja, a jake države u okviru postojećeg sistema s problemom svog relativnog opadanja. Ti problemi se bitno razlikuju, ali se redovno spajaju i brkaju. Postoje dva osnovna načina suočavanja s nestankom ili opadanjem: poricanje ili pozdravljanje promene.

Univerzalizam i rasizam-seksizam se još jednom pokazuju kao korisne konzervativne ideologije. Pre svega, rasizam-seksizam se koristi za održavanje poricanja. Nestanak ili opadanje su, u najgorem slučaju, prolazne iluzije čiji je uzrok slabo aktuelno rukovodstvo jer se oni, po definiciji, ne mogu dogoditi s obzirom na snagu i superiornost dominantne kulture (koncept 2). Ili, ako se opadanje ipak dešava, to je zato što je kultura (koncept 2) ustupila mesto varljivom svetskom humanizmu u uzaludnoj nadi da će biti izgrađena svetska kultura (koncept 1). Dakle, nestanak ili opadanje, za koje se sad priznaje da su mogući, pripisuju se nedovoljnom isticanju kulture (koncept 2) i – s njim povezanim – davanju političkih prava "nižim" rasnim grupama ili "ženama". Prema toj verziji ideologije, nestanak ili opadanje su povratni procesi, ali samo pod uslovom da se pređe na otvoreniji rasizam-seksizam. Uopšteno govoreći, tu temu provlače kroz ceo XX vek one snage koje danas nazivamo ekstremnom ili neofašističkom desnicom.

Ali, postoji i univerzalistička verzija tog poricanja. Uzork nestanka ili opadanja možda nije, ili barem ne primarno, politički egalitarizam već, u mnogo većoj meri, sve izraženiji intelektualni egalitarizam. Poricanje superiornosti naučne elite i njenog prava da diktira

javnu politiku posledica je antiracionalističkog, antinomijskog poricanja univerzalne kulture (koncept 1) i njenih nosilaca širom sveta (koncept 2). Zahtevi za popularnom kontrolom tehnokratskih elita zapravo su pozivi na “noć dugih noževa”, povratak premodernom “primitivizmu”. To je samo srce onoga što se danas naziva nekonzervativizmom.

Ali, ako se otvoreno “konzervativne” verzije ideologija pokažu nesposobnim da obave taj zadatak, tu su “progresivne” verzije. Nije odveć teško “pozdravljati tranziciju” na način koji zapravo održava sistem. Postoji univerzalistički oblik, u kojem se progresivna promena shvata kao nešto neizbežno. On, s jedne strane, može voditi odlaganju promene sve dok se ne stvore jednako neizbežni “preduslovi” za nju. S druge strane, on može da vodi ka sprovođenju mera sračunatih da pogoršaju stanje i na taj način “ubrzaju” stvaranje nužnih preduslova. Znamo da je bilo mnogo takvih pokreta.

Najzad, pozdravljanje “tranzicije” može da ima isti konzervativni efekat i u rasističkoj formi. Naime, može se insistirati da samo današnje “napredne” grupe mogu da budu vođe u sledećem očekivanom “napretku”. Iz toga sledi da se prelaz ka novom svetu može ostvariti samo na osnovu današnje ostvarene kulture (koncept 2). “Zaostaliji” regioni moraće da sačekaju da se pre njih “napredniji” upuste u proces tranzicije.

V

Udružene ideologije univerzalizma i rasizma-seksizma veoma su moćna sredstva za održavanje protivrečnih tenzija svetskog sistema. Ali, naravno, one služe i kao ideologije promene i transformacije u nešto izmenjenom ruhu teorije progresa i osvešćivanja potlačenih grupa. To ima za posledicu krajnje ambivalentnu upotrebu tih ideologija od strane navodnih protivnika postojećeg sistema, to jest, antisistemskih pokreta. Sad ću se okrenuti upravo tom poslednjem aspektu kulture kao ideološkog poprišta.

Antisistemski pokret je pokret koji transformiše sistem. U isto vreme, on je i proizvod sistema. Kakvu kulturu stvaraju ti pokreti? U okviru kulture/koncept 1, teško je videti na koji način bi antisistemski pokreti mogli da otelotvore neku drugu kulturu osim kulture kapitalističke svetske ekonomije. Teško je videti kako oni mogu da izbegnu da ih ideologije univerzalizma i rasizma-seksizma prožmu i izraze.

Ipak, u okvirima kulture/koncept 2, ti pokreti su tvrdili da su stvorili novu kulturu, čija je sudbina da bude kultura/koncept 1 budućeg sveta. Oni su pokušali da razviju tu novu kulturu i na teorijskom planu. Stvorili su institucije čija je osnovna namena da socijalizuju njihove pripadnike i simpatizere u skladu s tom novom kulturom. Ali naravno, teško je znati šta će biti kultura budućnosti. Mi kreiramo svoje utopije na osnovu onoga što nam je poznato. Prenaglašavamo novitet onoga za šta se zalažemo. Na kraju se, u najboljem slučaju, ponašamo kao zatočenici postojeće stvarnosti, koji dopuštaju sebi da malo sanjare.

To nije nimalo besmisleno. Ali, to sigurno ne može da bude pouzdana smernica za adekvatno ponašanje. Ako se posmatra globalna aktivnost antisistemskih pokreta u poslednjih 150 godina, može se reći da su oni postigli sledeće: pretvorili su se u izvršioce liberalnog sna

iako su tvrdili da su njegovi najdosledniji kritičari. To nije udobna pozicija. Liberalni san – proizvod glavnog samosvesnog ideološkog *Weltanschauunga* kapitalističke svetske ekonomije – sastoji se u uverenju da će univerzalizam trijumfovati nad rasizmom i seksizmom. To je pretočeno u dva strateška operativna imperativa – širenje "nauke" u ekonomiji i širenje "asimilacije" u političkoj sferi.

Fetišizam nauke u antisistemskim pokretima – na primer, Marks je svoje ideje opisao kao "naučni socijalizam" – bio je prirodna posledica trijumfa ideja Prosvetiteljstva u svetskom sistemu posle 1789. godine. Nauka je bila okrenuta ka budućnosti; ona je težila postizanju totalne istine kroz usavršavanje ljudskih sposobnosti; ona je bila duboko optimistička. Njene bezgranične ambicije mogle su da posluže kao upozorenje o dubokoj povezanosti takve nauke sa svetskim sistemom. Ali, antisistemski mislioci su u toj vezi videli samo prolaznu grešku, podnošljivu iracionalnost osuđenu na izumiranje.

Antisistemski pokreti su smatrali da problem nije to što nauke ima previše, već to što je ima premalo. Još nema dovoljnog društvenog ulaganja u nauku. Nauka još nije prodrla u sve kutke ekonomskog života. Još ima delova sveta u kojima nauka uopšte ne postoji. Njena dostignuća se nedovoljno primenjuju. Revolucija – društvena, nacionalna ili i jedna i druga – konačno će omogućiti naučnicima da pronađu i primene svoje univerzalne istine.

U političkoj areni smatralo se da je glavni problem isključivanje. Države su bile služavke malog broja svojih građana; one su morale da postanu instrumenti celog društva, celog čovečanstva. Siromašni su bili isključeni. Uključite ih! Manjine su bile isključene. Uključite ih! Žene su bile isključene. Uključite ih! Izjednačite sve. Dominantni slojevi su imali više od drugih. Poravnajte ih! Ali, ako izjednačimo nadređene i podređene, zašto onda ne bismo izjednačili i manjine i većine, žene i muškarce? Izjednačavanje je u praksi značilo asimilaciju slabijih u model jačih. Taj model bio je sumnjiv kao i "običan čovek" – čovek s prostim, ali dovoljnim sredstvima, posvećen poslu, moralno čist i okrenut porodici (prijateljima, široj zajednici).

Ta težnja ka nauci i asimilaciji, to što nazivam ostvarenjem liberalnog sna, bila je duboko usađena u svest i praksu svetskih antisistemskih pokreta od njihove pojave sredinom XIX veka do Drugog svetskog rata. Od tada, a posebno nakon svetske kulturne revolucije 1968. godine, ti pokreti, ili makar neki od njih, počeli su da dovode u pitanje svrsishodnost i opravdanost "nauke" i "asimilacije" kao društvenih ciljeva. Ta sumnja bila je izražena na razne načine. Zeleni i kontrakulturni pokreti su otvorili pitanje produktivizma nasleđenog iz XIX veka, iz vremena sazrevanja nauke. Mnogi novi društveni pokreti (žena, manjina) pokazali su otvoreni prezir prema zahtevima za asimilacijom. Nema potrebe da ovde navodim sve načine na koje je taj stav bio izražen.

Ali – a ovo je ključna tačka i možda pravi trijumf kulture (koncept 1) – antisistemski pokreti su oklevali da idu do kraja. Prvo, neki njihovi prirotiteti našli su se u koliziji s drugim prioritetima (na primer, sukob između ekologa i oslobodilačkih pokreta iz Trećeg sveta). Drugo, svaki takav pokret bio je podeljen iznutra. Rasprave unutar ženskih ili crnih pokreta o pitanjima kao što su politički savezi ili traženje za-

konske “zaštite” za “slabije” grupe dobri su primeri njihovih taktičkih ambivalentnosti.

Sve dok antisistemski pokreti ostaju na nivou taktičke ambivalentnosti prema ključnim ideološkim vrednostima svetskog sistema, sve dok nisu sigurni kako treba odgovoriti na liberalni san o još više nauke i još više asimilacije, oni neće moći da vode pozicioni rat sa snagama koje brane sve postojeće nejednakosti. S tom ambivalentnošću oni ustupaju ključni kulturni prostor svojim protivnicima. Pobornici sistema mogu i dalje tvrditi da nauka i asimilacija predstavljaju prave vrednosti svetske kulture (koncept 1) i da su oni koji ih praktikuju ljudi od kulture (koncept 2), visoki sveštenici te kulture (koncept 1). Sve dok je tako, ostaćemo zapetljani u mrežu udruženih ideologija (i lažne protivrečnosti) univerzalizma i rasizma-seksizma.

Kulturna zamka u koju smo uhvaćeni je jaka, s mnogo zaštitnih slojeva koji od nas kriju njen obris i podmuklost. Možemo li nekako da se ispetljamo iz nje? Verujem da je to moguće ali ovde, u najboljem slučaju, mogu samo da ukažem na pravac koji bi, ako se njime uputimo, možda mogao da nam otkrije načine da se izvučemo.

Slutim da s one strane scijentizma postoji mnogo šire definisana nauka, nauka koja će biti u stanju da se u dramatičnoj meri izmiri s humanističkim naukama, tako da ćemo moći da prevaziđemo ono što je S.P. Snou (1959) nazvao podelom na dve kulture (ovde u smislu koncepta 2). Pretpostavljam da možemo da preokrenemo istoriju nauke i da se preusmerimo od eficijentnih uzroka na finalne. Mislim da ćemo, ako to uradimo, možda biti u stanju da odbacimo sve što je nepouzdano (to jest, sve što je zapadno) da bismo otkrili nove mogućnosti.

To će omogućiti novi susret civilizacija. Da li će on uroditi nekim novim “univerzalijama”? Ko zna? Ko zapravo zna šta je uopšte univerzalno? U trenutku svetske istorije kada fizičari konačno (ili ponovo?) počinju da govore o “streli vremena”, ko može da kaže da još postoje nepromenljivi prirodni zakoni?

Ako se vratimo metafizičkim počecima i ponovo otvorimo pitanje prirode nauke, verujem da će biti verovatno, ili makar moguće, izmirenje našeg razumevanja porekla i legitimiteta grupnih partikularizama i našeg osećaja za društveno, psihološko i biološko značenje čovečanstva i ljudskosti. Možda ćemo doći do koncepta kulture koji će obuhvatiti i prevazići obe sadašnje upotrebe tog pojma.

Voleo bih da mogu jasnije da vidim ono što bi se moglo učiniti ili kuda to vodi. Ali, imam osećaj da je u kulturnom smislu našem svetskom sistemu potrebna “operacija”. Sve dok ne “otvorimo” neke od najzaštićenijih kulturnih premisa, nećemo moći da postavimo jasnu dijagnozu obima kanceroznih izraštaja i primenimo odgovarajući lek. Možda nije naročito mudro završiti s tom medicinskom analogijom. Medicina je, kao oblik znanja, suviše jasno pokazala svoja ograničenja. S druge strane, medicinsko umeće pedstavlja večni ljudski odgovor na patnju, smrt i promenu, i stoga otelovljuje nadu uprkos svesti o ljudskim ograničenjima.

Reč no. 71/17, septembar 2003.

Ovaj članak je bio objavljen u japanskom časopisu *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, Vol. XXI, avgust 1989.

LITERATURA

Hopkins, Terence, K. and Wallerstein, Immanuel (1987) "Capitalism and the Incorporation of New Zones into World-Economy", *Review* 10(5/6):763-79.

Mintz, Sidney W. (1988) *The Power of Sweetness and the Sweetness of Power*. 8th Duijker Lecture. Deventer: Van Loghum Slaterus.

Nettleford, Rex (1986) "Building a Nation, Shaping a Society", str. 9-10 u J. Wedderburn (ed.), *Caribbean Reader on Development*. Kingston.

Sartre, Jean-Paul (1949) "Orphée noir", str. 229-88 u *Situations III*, Paris: Gallimard.

Snow, C. P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1982) "Crisis as Transition", str. 11-54, posebno str. 12-22, u S. Amin et al. (eds.), *Dynamics of Global Crisis*. New York: Monthly Review Press.

Wallerstein, Immanuel (1988) "The Idelogical Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism", str. 3-9 u J. Smith et al. (ed.), *Racism, Sexism and the World-System*, Westport, CT: Greenwood Press.

Reč no. 71/17, septembar 2003.

KULTURA I SVETSKI SISTEM

ROJ BOJN

S engleskog preveo Aleksa Golijanin

Esej Imanuela Valerštajna započinje citatom Sidnija Minca koji kaže da je ono što je univerzalno "naša sposobnost da stvaramo kulturne realitete". Ali, ta tvrdnja nije ono što zaista pokreće Valerštajnove refleksije o kulturi. Mnogo bliže istini je tvrdnja da se njegov esej bavi našom sposobnošću da iskoristimo kulturne *strategije* u obmanjivanju sebe i drugih.

Valerštajn na početku artikuliše tipično strukturalističko i monotomno viđenje kulture; ona je, po njemu, koncept koji ukazuje *ili* na karakteristike zajedničke za sve članove grupe koje tu grupu razlikuju od drugih grupa *ili* na hijerarhijske distinkcije unutar grupe, koje daju prednost jednom skupu karakteristika nad drugim. Primer prve upotrebe koncepta bio bi njegovo korišćenje kao sredstva za indeksirano poređenje, recimo zajedničkih vrednosti i životnih obrazaca nekog plemena američkih Indijanaca i zajedničkih vrednosti prve i potonjih generacija belih doseljenika u Severnu Ameriku. Primer za drugu upotrebu bio bi njegova upotreba u poređenju kulture viktorijanske buržoaske porodice, s njenim vrednostima kao što su rad, pisana reč, umetnost i poslušnost, i nedostatka standarda koji se smatrao tipičnim za viktorijansku nižu klasu. Po Valerštajnu, to su dva tonaliteta koncepta kulture; prvi predstavlja harmoniju unutar grupe, drugi podelu. Ključno je, međutim, to što Valerštajn misli da takvi kulturni sudovi obično podrazumevaju dodeljivanje određenog statusa ili zasluge, sa svim funkcijama racionalizovanja ili pravednim suprotstavljanjima koji odatle proizlaze.

Valerštajn smatra da postoji dugotrajna intelektualna konfuzija između ove dve upotrebe ideje kulture; on dalje tvrdi da bi to mogla biti posledica istorijskog razvoja svetskog sistema i odraz njegove logike.

To je veoma široka teza koju nije lako odbraniti. Jedan pogled na Bibliju, Platonovu *Državu*, Šekspira ili

Konfučija dovoljan je da potvrdi da su pitanja unutrašnje kohezije ili podele grupe, kao i pitanja razlika između grupa *oduvek* bila od središnjeg značaja za način na koji su *i* pojedinci *i* grupe poimali sebe, kao i za različite retoričke manevre koji su stajali na raspolaganju onima koji su pokušavali da ubede druge u značaj toga da grupa krene određenim putem, a ne nekim drugim. Ako koncept kulture ima samo dva tonaliteta, onda izveštaj o njemu u okvirima logike modernog svetskog sistema mora biti donekle varljiv jer su interni i eksterni status grupe uvek imali najveći značaj u svim društvenim procesima. Ako postoji samo jedna dugotrajna intelektualna konfuzija oko pojma kulture, onda se to može pripisati pre faktorima društvene ontologije nego relativno skorom istorijskom razvoju.

Da li koncept kulture zaista ima samo ta dva tonaliteta? Kada bi koncept kulture bio vezan samo za pitanje unutarnje i spoljne harmonije ili razlike, odgovor bi možda bio potvrdan. Ali, zar kultura ne obuhvata i definiciju onih interesa – i rad na njihovom ostvarivanju – koji (unutar određenog društveno-istorijskog kulturnog kompleksa) moraju biti ključni, autonomni i konkretni za aktere koji njima teže? Na drugom nivou, zar etnolozi ne tvrde da se ljudska kultura može proučavati kao deo životinjskog ponašanja? Na sledećem nivou, zar nije neophodno uključiti fizičko okruženje u svako opšte shvatanje kulture – zaista ne moramo da idemo unazad do arhaične antropologije Rusoa iz *Rasprave o poreklu jezika* jer je, kao što nas je podsetio Dejvid Harvi (1985), usled sve veće urbanizacije, urbano postalo neposredni plan društvene aktivnosti i formiranja svesti. Ukratko, sažeta ali nikako i iscrpna refleksija o konceptu kulture mora da pokaže da harmonija grupe u odnosu na druge grupe i disharmonija grupe u odnosu na sopstvenu konstituciju nisu glavni tonaliteti koncepta kulture. Naime, ako je zaista stvar u tome da se pronađu jedan ili dva najvažnija tonaliteta, onda to treba da počiva na ideji o bogatoj deskripciji – sadržanoj u čitavoj antropološkoj tradiciji, uključujući i Levi-Strosovu verziju: kultura je nešto što treba opisivati, nešto što se ne može anticipirati na osnovu neke teorijske premise.

Pored toga, ako se vratimo piscima koji se bave kulturom u smislu harmonije grupe u odnosu na druge grupe i grupne disharmonije u odnosu na sopstvenu konstituciju, onda treba da proverimo Valerštajnovu tvrdnju da je postojala dugotrajna konfuzija u vezi s tom idejom. Na primer, Vilhelm Diltaj je još 1883. vrlo jasno napisao da je reč o alternativnim oblicima mišljenja:

> U naukama o kulturnim sistemima razmišlja se o psihološkim elementima različitih pojedinaca, uglavnom samo s obzirom na njihovu ulogu u okviru sistema. Postoji i drugi pristup, koji se bavi spoljnom organizacijom društva, to jest odnosima zajednice, spoljnim povezivanjima, dominacijom i podređivanjem volje pojedinaca u društvu. Ista ta sklonost ka apstrakciji deluje svuda gde se utvrdi razlika između političke i kulturne istorije. (Dilthey, 1988: 115)

Ali sve to Valerštajna ne bi mnogo zanimalo. Naime, on prilično nepošteno sugeriše da sam koncept kulture nije vredan truda. Šta dokazuje, pita se on, da neka grupa ima kulturu? Mo-

žemo li da operacionalizujemo koncept kulture, pita se on dalje, tako da na osnovu njega tvrdimo nešto što neće biti puka trivijalnost? Njegovi negativni odgovori na ta pozitivistička pitanja svedoče o izvesnoj suženosti pristupa, u smislu da razlike između grupa ne doprinose potrazi za istorijskim razumevanjem i da kulturne razlike unutar grupa teže da funkcionišu kao ideološko pokriće za ostvarenje interesa. Zar Valerštajn nije čitao Maksa Vebera ili razmišljao o mehanizmu predrasuda ili poslušao savet da na neka sumnjiva mesta ne treba ići sam? Stvar je, naravno, u tome da su vešti društveni akteri vešti upravo zahvaljujući operacionalizaciji koncepta kulturnih razlika; čak i ako su takva svetovna sociološka pitanja izvan Valerštajnovog referentnog okvira, zar on zaista misli da razlike između, recimo, protestanata i katolika nisu od koristi u razumevanju istorije evropskog društva?

Razlog na kojem počiva Valerštajnova kritika koncepta kulture nije, zapravo, to što je taj koncept poprište intelektualne konfuzije niti to što on poseduje samo varljivu analitičku upotrebljivost. Pre će biti da je pravi razlog to što se taj koncept otvara ka jednom obliku analize i razumevanja društva koji je suprotan brutalnom i nezainteresovanom objektivizmu teorije svetskog sistema. S jedne strane imamo lukavu plastičnost kulture, a s druge izvesne realitete vidljivih struktura kapitalističke svetske ekonomije. Kao što Valerštajn kaže analizirajući ih u svom ogledu, neki od tih *realiteta* (njegov izraz) i njihove kulturne konsekvence u razvoju kapitalističke svetske ekonomije jesu:

1. dosad neviđeno složena, detaljna i kohezivna *međunacionalna* podela rada koja koegzistira u protivrečnosti s mnoštvom različito privilegovanih *nacionalnih* politika, koje pokušavaju da opravdaju svoje kulturne atribute, kao što su rasne karakteristike;

2. složen ciklični ritam ekspanzije i kontrakcije, koji se ponavlja svakih pedeset ili šezdeset godina, gde svaki puls u ciklusu ima za posledicu "modernizaciju" u drugom delu sistema;

3. račvasta logika akumulacije kapitala, s čvrsto postavljenim, individualnim nagrađivanjem kao osnovnom motivacijom, premazanim radnom etikom kao samim središtem moderniteta koje obezbeđuje učestvovanje u sistemu;

4. neprekidan tehnički, organizacioni i proizvodni razvoj, naspram odveć često nezadovoljenih zahteva za nacionalnim progresom, koji obezbeđuje gorivo za različite političke pokrete;

5. stalni dvostruki proces akumulacije bogatstva i siromašenja, gde bogatstvo navodno potiče od talenta, energije i marljivosti, a gde će siromaštvo biti prevaziđeno tek kad se odbace neodgovarajuće kulturne osobine; i

6. na kraju, sistem je istorijski i kao takav se jednom mora suočiti sa svojim nestankom, a to on stalno poriče u svojim propovedima o bezgraničnom razvoju tako što svaljuje krivicu za aktuelne krize na

loše rukovodstvo, ili tako što tumači krizu kao samokažnjavanje zbog usvajanja neodgovarajućih standarda, koji moraju biti zamenjeni, na primer, jednakošću pred zakonom, ili pak tako što okrivljuje naučnike i tehnokrate.

Valerštajn, dakle, veruje da je pojam kulture deo tog skupa ideja koji smo razvili kao odgovor na sve dvosmislenosti, protivrečnosti i složenosti stvarnog istorijskog sustema u kojem smo se zatekli. Pojam kulture ima, po njegovom mišljenju, dve glavne funkcije. Naglašavajući razlike među grupama, jedinstvene i još uvek relevantne kulturne tradicije, on osvetljava određenu postojanost, nešto na šta još možemo da se oslonimo u svetu izloženom stalnim promenama. S druge strane, sve dok se kultura odnosi na razlike unutar grupe, taj pojam ukazuje na mehanizme za skretanje pažnje sa ekonomskih podela koje su u srcu kapitalističkog sistema čak i kad ga podrivaju. To je ta dvostruka funkcija kulture: da nas (pogrešno?) ubedi da ne živimo samo u skladu sa ekonomskom logikom i da nas dvolično odvrati od prevelikog bavljenja onim što druge grupe imaju – *pošto su one drugačije* od nas – a što objašnjava naslov Valerštajnovog eseja, "Kultura kao ideološko poprište modernog svetskog sistema".

Šta tačno podrazumeva pod "poprištem" Valerštajn je objasnio kroz citat iz govora Reksa Netlforda, političara s Jamajke, iz 1983. godine. Valerštajn je iskoristio taj govor da bi pokazao kako dve funkcije kulture mogu doći u sukob jedna s drugom. Grubo rečeno, argumentacija u prilog nacionalne pozicije naspram drugih nacija može da ublaži nezadovoljstvo unutrašnjim nejednakostima i da ih čak slavi kao deo bogatog kulturnog nasleđa (ovde se prisećam nekih Čerčilovih govora); i obrnuto, radikalni reformista može da okrivi spoljne faktore zbog izopačenja stvarnog i homogenog kulturnog identiteta koji postoji iznutra i da obeća obnovu tog identiteta.

Možemo prilično jasno da uočimo da je distinkcija između univerzalizma i partikularizma od središnjeg značaja za Valerštajnovo shvatanje pojma kulture. On smatra da su i univerzalistički principi i partikularističke predrasude imali ideološke funkcije, da su služili kao oružje na poprištu modernog svetskog sistema. Na primer, univerzalistička ideja građanstva služi da prikrije razlike, ali isto tako može da posluži kao zaštita manje privilegovanih grupa. S druge strane, rasizam i seksizam, često opravdavani univerzalističkim aspiracijama pseudonaučnih tvrdnji o genetskom nasleđu ili o psihološkim dispozicijama, jesu partikularistički pojmovi koji služe kao opravdanje nejednakosti. Nije teško videti kuda to vodi: prema Valerštajnu i njegovom viđenju sveta na osnovu objektivnih dokaza teorije svetskog sistema, sva kultura je izvedena. Čak i ako se složimo s Nelsonom i Grosbergom (1983: 3) da "teorije refleksije, koliko god specifikovane i problematizovane, igraju neophodnu i konstitutivnu ulogu ne samo u kasnijem i sofisticiranijem marksizmu već i u celoj istorijski ili politički zasnovanoj argumentaciji", zapanjujuće je kako teoretičar Valerštajnovog kalibra predstavlja bogato mnoštvo ljudske misli, dostignuća, svesti, patnje, gluposti i zla samo kao mehanički refleks ekonomske strukture svetskog sistema.

Reč no. 71/17, septembar 2003.

Valerštajn zapravo pokušava da postavi okvir za razumevanje. Ali sve ostaje na tom okviru. Teorija svetskog sistema je kao kuća bez stakala na prozorima, bez ogreva u kaminu, bez hrane na stolu, bez kreveta na kojima bi se spavalo. Čak i ako glavnim nosačima cele građevine priznamo status nesporne stvarnosti – a to ne bismo smeli olako da uradimo jer bismo tako rekli da su humanističke nauke dospele do nivoa opšte epistemologije na kojem se ne mogu očekivati radikalni pomaci – iz toga ne sledi da se shvatanje kulture završava izveštajem o načinu na koji ona pomaže da se cela zgrada ne raspadne.

Možda baš na primeru tretmana rasizma i seksizma u Valerštajnovom ogledu možemo da vidimo koliko bi siromašna bila analiza rasizma i seksizma kad bi počivala samo na teoriji svetskog sistema. Zašto? Zato što Valerštajnova analiza tretira rasizam i seksizam kao sporedne fenomene, kao incidente na planu stvarnog. Nema ni reči o linčovanjima, zlostavljanju dece, abortusima po budžacima, spaljivanju veštica, Kju Kluks Klanu. Činjenica je da se rasizam i seksizam ispoljavaju u ogromnom mnoštvu oblika i da crpu iz pravog *Malleus Maleficaruma* reproduktivne, izobličujuće strategije. Taj *Malleus Maleficarum* je samo jedan od aspekata kulturne stvarnosti, jednako važan kao i stvarnost koju Valerštajn opisuje u okvirima koji su i sami duboko prožeti kulturom. Pogrešno citirajući Tenisona, mogao bih da kažem da je Valerštajnova kultura namenjena veoma maloj gomili.

LITERATURA

Dilthey, Wilhelm (1988) *Introduction to the Human Sciencies*, preveo s nemačkog (1883) Ramon J. Betanzos. London: Harvester-Wheatsheaf.

Harvey, David (1985) *Consciousness and the Urban Experience*. Oxford: Blackwell.

Nelson, Cary i Grossberg, Lawrence (eds.) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan.

Reč no. 71/17, septembar 2003.

KULTURA JESTE SVETSKI SISTEM: ODGOVOR BOJNU

IMANUEL VALERŠTAJN

S engleskog preveo Aleksa Golijanin

Velika je šteta što svet nije onakav kakav bismo želeli da on bude. Ali da li će biti bolje ako ubijemo glasnika? Roj Bojn započinje svoj tekst tvrdnjom da ja zapravo ne govorim o "našoj sposobnosti da stvaramo kulturne realitete" već o "sposobnosti da iskoristimo kulturne strategije". Pretpostavljam da bi prvo trebalo da je poželjno, a drugo sumnjivo ili manipulatorsko. Čisti stvaraju realitete; nečisti iskorišćavaju strategije. Roj Bojn sigurno ima bolji osećaj za razlikovanje od mene; on tačno zna kad neki pojedinac ili grupa stvara realitet, a kad samo koristi strategiju. Priznajem da nisam pronašao praktičan način da povučem tu crtu i da sam od tog napora odavno odustao. Nema nikakve sumnje da bi istorijske društvene nauke trebalo da budu oblikovane u skladu s moralnim opcijama i na njima zasnovane. Ali ne verujem da društveni naučnici išta postižu moralizovanjem. Iskorišćavanje strategija nije uvek nemoralno, a njihova upotreba je i sama kulturni realitet.

Reći ću Bojnu, u odgovor na njegove bučne optužbe, da sam zaista prestao da tučem svoju ženu; da priznajem da kultura podrazumeva "bogatu deskripciju" (ko bi uopšte mislio drugačije? Zar "politika" ili "ekonomija" takođe ne podrazumevaju "bogatu deskripciju"?); da ne mislim da se o kulturi mogu iznositi samo trivijalne tvrdnje (zašto bih inače pisao taj i druge članke koji imaju reč "kultura" u naslovu?); da ne mislim da je kultura samo "izvedena" (kako da mislim tako nešto kad osporavam navodnu ontološku autonomiju tri sfere – ekonomije, politike i kulture?); da ne mislim da su rasizam i seksizam "sporedni fenomeni" (kad zapravo stalno tvrdim da su to suštinski, odredbeni realiteti modernog svetskog sistema?).

Bojn očigledno misli da ja mislim da ekonomske strukture imaju "mehaničke reflekse", da su "opipljive" (da li ste vi, bilo ko, ili g. Bojn ikad dodirnuli "rastuću

interesnu stopu" ili "opadajuću profitnu stopu"?). Ali da završim sa sloganima.

U Bojnovom članku dobijamo samo jednu definiciju kulture: "Kultura je nešto što treba opisivati, nešto što se ne može sagledati na osnovu neke teorijske premise". Napisao sam čitavu knjigu pod naslovom *Istorijski kapitalizam*, u kojoj sam objasnio svoju donekle neobičnu formulaciju u naslovu kao izraz osećaja da većina analiza kapitalizma počiva na teorijskim premisama i uverenju da analiza mora da počne deskripcijom onoga što se zaista događalo u istoriji. Mislio sam da taj stav sledim i u svom članku "Kultura kao ideološko poprište modernog svetskog sistema"; pokušao da objasnim kako je "kultura" kao koncept bila istorijski korišćena u poslednja dva veka i šta vidim iza te upotrebe, uključujući i ono što smatram sistematskom konfuzijom u upotrebi tog pojma. (Nema nikakve sumnje, i Diltaj je video tu dvostruku upotrebu; pa šta?) Koncept kulture sam tretirao kao i svaki drugi koncept (na primer, rentu, buržoaziju, narod, demokratiju, suverenitet, višak vrednosti i tako redom, *ad infinitum*) koji je istorijski formiran, stvaran i obnavljan ne samo kao oruđe već i kao predmet analize. Ne izvinjavam se zbog tog truda. Naravno, kultura je u krajnjoj liniji "izvedena". Svaki koncept, samim tim što je koncept, podrazumeva da je izveden iz nečega. Kultura u tom pogledu nije ništa posebno.

Zašto se onda Roj Bojn i mnogi drugi toliko uzrujavaju, zašto toliko brane *chasse gardée* kulture? Pretpostavljam da on u "kulturi" vidi izraz ljudske slobode i slobodne volje nasuprot zlom, mehaničkom, tlačiteljskom demonu koji upravlja svima nama ("političkoj ekonomiji"?). Ako je ziasta tako, onda Bojn laje na pogrešno drvo. Ako "kultura" uopšte nešto znači, onda je to reč koja opisuje ono što nas ograničava (na najefikasniji mogući način, oblikujući našu "volju" koja teži "slobodi"), a ne reč koja opisuje našu sposobnost da izmaknemo tim ograničenjima. Herbert Markuze je u *Erosu i civilizaciji* žestoko napao sve one koji su hteli da redefinišu Frojdove koncepte pridavanjem većeg značaja društveno-kulturnim faktorima u formiranju ličnosti. On primećuje da je to način da nas "društvo" preoblikuje, i tvrdi da je frojdovski id, sve dok je zasnovan upravo na biologiji, a *ne* na kulturi, jedini čuvar naše slobode, jedini način na koji bismo se ikad mogli osloboditi okova "brutalnog i nezainteresovanog objektivizma".

Predmet ove rasprave su zapravo dva pitanja. Jedno je pitanje delovanja: da li oni koji pate (od, recimo, rasizma) mogu da učine nešto u vezi s tim, nešto što bi zaista imalo smisla? Drugo pitanje je da li nešto poput "kulture" zaslužuje mesto, čak povlašćeno mesto, u našoj epistemologiji?

U vezi s delovanjem, ponoviću nešto što sam prethodno rekao u raspravi o stavovima Voltera Rodnija o tom pitanju, s kojima se u velikoj meri slažem:

> Pitanje delovanja nije jednostavno. Ono društvenim naukama zagorčava život. Kao što svi oni koji ocrnjuju generalizacije u ime ideografske jedinstvenosti neumorno ponavljaju, svaka strukturna analiza podrazumeva da su neki pojedinac ili neka grupa uhvaćeni u mrežu koju nisu sami stvorili i koja je izvan njihove kontrole. I zaista je ta-

> ko, osim što tu mrežu čini zbir volja koje su pak oblikovane strukturnim uslovima (ograničenjima) – savršen krug. Ako tom rebusu dodamo činjenicu da u gotovo svakoj društvenoj situaciji akteri mogu biti rangirani u hijerarhiji moći – neki su jači, neki slabiji – iz toga logično sledi da će jači "isterati svoje" mnogo češće nego slabiji. Inače, u kom smislu bi oni bili jači? Ta društvena realnost preobražava se u problem analitičara kad raspravljamo o pokretačkoj sili. Da li bi analitičar trebalo da opisuje istoriju odozgo ili odozdo? Očigledan odgovor je da analitičar ne bi trebalo da radi ni jedno ni drugo, jer su to dvoje nerazlučivo povezani. To dvoje su na planu analize jedno te isto. (Wallerstein, 1986)

Kada je reč o drugom pitanju, o značaju izučavanja "kulture", o tome mislim isto što i o izučavanju "ekonomije" ili "politike". To je ne-predmet, koji je za nas izmislila društvena nauka XIX veka. Što pre u mislima odbacimo to nesveto trojstvo, pre ćemo početi da stvaramo novu istorijsku društvenu nauku koja će nas izvući iz mnogih ćorsokaka u kojima smo sada zaglavljeni. Naglašavanje "kulture" kao protivteža naglasku koji drugi stavljaju na "ekonomiju" ili "politiku" uopšte ne rešava problem; zapravo ga samo pogoršava. Potrebno je da potpuno prevaziđemo tu terminologiju.

Priznajem da ne mogu da ponudim nijedno lako rešenje. I ja sam u velikoj meri žrtva svog obrazovanja kao i moje kolege. Zato se i ja, da bih uopšte komunicirao, vraćam na postojeći konceptualni jezik koji nas često navodi na pogrešan trag. Ali, smatram da sam krenuo u potragu za nečim boljim i da promišljanje svetskog sistema, ako u tom promišljanju uopšte ima neke vrednosti, može da bude deo toga, jedna inkarnacija naše kolektivne potrage za radikalno revidiranim konceptima.

LITERATURA

Wallerstein, Immanuel (1986) "Walter Rodney: The Historian as a Spokesman for Historical Forces", *American Ethnologist* 12(2): 330-36.

Izvornik: Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideological Battelground of the Modern World-System", i "Culture is the World-System. A Reply to Boyne"; Roy Boyne, "Culture and the World-System" – u: Mike Featherstone (ur.), *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity. A Theory, Culture and Society Special Issue*, Sage, str. 31-65.